

Sabiduría, voluntad y elección. El significado de la 'exigencia de existencia' y el 'combate de los posibles' en la metafísica de Leibniz

Agustín Echavarría

aechavarría@unav.es

Universidad de Navarra, Navarra, Espanha

resumen La finalidad de este artículo es elucidar el sentido de la doctrina leibniziana de la exigencia de existencia y el combate de los posibles, situándola dentro del conjunto de la metafísica de Leibniz y mostrando su absoluta compatibilidad con la afirmación de la creación libre y voluntaria por parte de Dios. Se intentará explicar qué elementos de la afirmación de la 'exigencia de existencia' y el 'combate de los posibles' reflejan tesis estrictamente metafísicas, y cuáles pueden considerarse recursos metafóricos. En este contexto, se explicará qué papel que juega la voluntad divina antecedente en la fundamentación de la tendencia de los posibles a la existencia, y se intentará focalizar el papel específico de la 'sabiduría', como atributo divino, en la determinación y elección del mejor mundo posible. Finalmente, se extraerán algunas consecuencias del análisis anterior, en relación con la libertad divina en el acto creador.

palabras clave Leibniz; exigencia de existencia; combate de los posibles; voluntad antecedente; sabiduría

1. Introducción

En un célebre pasaje¹ de su opúsculo *De rerum originatione radicali*, Leibniz propone la siguiente fundamentación de la existencia de las cosas contingentes:

[...] para explicar con más claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la

Recebido em 23 de janeiro de 2014. Aceito em 29 de julho de 2014.

doi:[10.1590/0034-7167-20140001](https://doi.org/10.1590/0034-7167-20140001), Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, p.69-97, outubro, 2014

posibilidad misma o en la esencia, un cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. (LEIBNIZ, 1965, VII, p. 303; trad. González, In: LEIBNIZ, 2010, p. 279)

Se trata de la muy conocida tesis metafísica de la ‘exigencia de existencia’ de los posibles, según la cual cada esencia posible tiende por sí misma y con igual derecho a la existencia, tesis a la que viene asociada la afirmación de que se da un ‘combate de los posibles’ que tiene como resultado la existencia de la mejor combinación de cosas o del mejor mundo posible. La adecuada interpretación de estas dos tesis, a saber, de la ‘exigencia de existencia’ y del ‘combate de los posibles’, ha sido siempre problemática entre los estudiosos del pensamiento de Leibniz, sobre todo por su aparente incompatibilidad con la postulación leibniziana de la tesis creacionista, según la cual la existencia del mundo es resultado de la libre decisión divina de elegir lo mejor. En efecto, la afirmación de que los posibles tienden de suyo a la existencia es susceptible de una interpretación necesitarista, que encolumnaría a Leibniz detrás de las más radicales tesis de Spinoza —de las cuales siempre se quiso expresamente distanciar— o, cuando menos, de una interpretación en la que el papel de la voluntad divina en la elección quedaría notablemente reducido, y siempre subordinado a un epifenómeno secundario de un proceso emanativo de índole puramente intelectual.

Hasta ahora, las diversas interpretaciones se han decantado por dos opciones fundamentales. Una corriente de autores, desde principios del siglo XX, ha sostenido que la tesis de la ‘exigencia de existencia’ debe ser interpretada en clave netamente necesitarista, y que es la auténtica explicación leibniziana del origen del mundo, de la cual la doctrina de la creación libre sólo sería una versión alternativa y vulgar². Según esta interpretación, la exigencia de existencia de los posibles, en la medida en que es el fundamento de que haya una razón suficiente para que exista algo antes que nada, y de que exista este mundo antes que cualquier otro posible, vuelve completamente superfluo, e incluso contradictorio, el recurso a la libre voluntad divina como explicación del origen absoluto de cosas.

Desde hace ya varias décadas otros intérpretes han reaccionado contra esta lectura, y han considerado que las tesis de la ‘exigencia de existencia’

y del ‘combate de los posibles’ no constituyen una explicación alternativa a la tesis creacionista, sino que son perfectamente compatibles con ella, si se las contextualiza de modo adecuado. A su vez, entre quienes sostienen esta segunda alternativa, cabe hacer divisiones. Por una parte están quienes sostienen que la tesis creacionista de la elección libre tiene una clara primacía sobre la explicación basada en la ‘exigencia de existencia’ y el ‘combate de los posibles’; estas expresiones no constituirían verdaderas tesis con un significado metafísico fuerte, sino que serían simples metáforas para representar la elección divina de lo mejor³. Por otra parte, hay quien sostiene que las afirmaciones leibnizianas relativas a la ‘exigencia de existencia’ y el ‘combate de los posibles’ no son expresiones meramente metafóricas, sino que tienen un significado estrictamente metafísico; aun así, las realidades significadas por estas expresiones no excluirían la intervención de la voluntad libre de Dios en la elección de lo mejor, sino que se fundarían precisamente en ella⁴.

A pesar de la importancia de esta cuestión para interpretar adecuadamente la filosofía de Leibniz, la discusión sobre el significado de la ‘exigencia de existencia’ y ‘el combate de los posibles’ parece haberse detenido hace más de dos décadas. No obstante, el avance que se ha producido desde entonces en la edición de los escritos de Leibniz hace posible hoy una más adecuada contextualización de estas doctrinas. La finalidad de este artículo es, por tanto, doble. En primer lugar, se pretende enmarcar la doctrina leibniziana de la exigencia de existencia y el combate de los posibles dentro del conjunto de la metafísica de Leibniz, mostrando su absoluta compatibilidad con la afirmación de la creación libre y voluntaria por parte de Dios. Con esta finalidad se expondrán y analizarán los principales textos leibnizianos en los que aparecen dichas tesis, mostrando, en línea con otros intérpretes, que una adecuada contextualización de esta doctrina desmiente por completo la interpretación necesitarista. En segundo lugar, se intentará despejar la controversia en torno a qué elementos de la afirmación de la ‘exigencia de existencia’ y el ‘combate de los posibles’ reflejan tesis estrictamente metafísicas y cuáles pueden considerarse recursos metafóricos. Con esta finalidad, se intentará explicar el papel que juega la voluntad divina antecedente en la fundamentación de la tendencia de los posibles a la existencia, y se intentará focalizar el papel específico de la ‘sabiduría’, como atributo divino, en la determinación

y elección del mejor mundo posible. Finalmente, se expondrán algunas conclusiones que se desprenden del análisis anterior, en relación con la libertad divina en el acto creador, que permiten excluir no solo una interpretación necesitarista del pensamiento de Leibniz, sino incluso una interpretación unilateralmente intelectualista, en la cual el papel de la voluntad en la elección perdería por completo su relevancia.

1. La ‘exigencia de existencia’ de los posibles

El postulado de la ‘exigencia de existencia’ de los posibles para explicar el origen de las existencias contingentes es una de las tesis más paradigmáticas de la metafísica de Leibniz. Ya desde el temprano escrito *Definitiones cogitationesque metaphysicae*, Leibniz formula lo que llama el “principio intelectual acerca de la existencia de las cosas”, que establece que de muchos posibles incompatibles, existe el que es más perfecto, es decir, aquel que envuelve más de esencia, dado que la perfección se identifica con el “grado de esencia”⁵. A partir de este principio, se sigue que existirá todo aquello cuya existencia no sea impedida por otra cosa, y así el mundo existirá del modo más perfecto posible⁶. Es la misma posibilidad o esencia de las cosas la que ‘reclama’ o ‘exige’ de suyo la existencia, conforme con su grado de compatibilidad con otras esencias posibles.

La tesis reaparece claramente expresada en el escrito *De veritatibus primis*, en el que Leibniz establece que las ‘verdades de hecho’ se pueden demostrar *a priori* a partir del principio “todo posible exige existir” (LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1442). Según este principio, todo lo posible existiría, “[...] si no se lo impidiera otra cosa que también exige existir y es incompatible con la anterior, de donde se sigue que siempre existe la combinación por medio de la cual existe el mayor número; [...]” (Id. Ibid.). Así, continúa Leibniz, la proposición “todo posible exige existir”, puede probarse *a posteriori*, partiendo del hecho de que algunas cosas existen: porque o bien existen todas las cosas posibles –en cuyo caso es evidente que todo posible exige existir–, o bien algunas cosas posibles no existen, en cuyo caso habrá que dar razón de por qué existen algunas, lo cual sólo puede hacerse apelando a la misma razón de su posibilidad o al grado de esencia⁷. En tal sentido, Leibniz afirma expresamente que debe

decirse que en la misma naturaleza de la esencia hay cierta ‘inclinación’ a existir, ya que de lo contrario nada existiría⁸. Esta propensión, exigencia o inclinación a la existencia es universal, esto es, afecta a todas las esencias posibles. En otros términos, no puede decirse que algunas esencias tengan esa inclinación y otras no, ya que esa inclinación señala la peculiar relación de proporción metafísica que la existencia guarda con la esencia, y, en efecto, toda existencia se relaciona a toda esencia del mismo modo⁹.

De acuerdo con esta última consideración, puede verse el extremo sin precedentes al que Leibniz lleva los principios de la tradición del esencialismo metafísico en la cual su pensamiento se inscribe. Si para un autor como Suárez la posibilidad era una cierta potencia pasiva –con respecto a la omnipotencia divina– que implicaba la ‘aptitud’ de las esencias para recibir la existencia (SUÁREZ, II, 4, 7), en Leibniz esa aptitud ha devenido en *conatus* o inclinación positiva hacia la actualidad¹⁰. Esta propensión o inclinación a existir de los posibles cumple un rol nuclear, ya que es el fundamento metafísico del famoso ‘principio de razón suficiente’ leibniziano¹¹. Así lo presenta de forma expresa el filósofo de Hannover:

Porque existe algo más bien que nada, es necesario que en la misma esencia o posibilidad se contenga algo a partir de lo cual se siga la existencia actual, y por eso la realidad o posibilidad lleva dentro cierta propensión a existir. De ahí que cuando muchas cosas posibles se obstaculizan unas a otras, es decir, cuando no pueden coexistir, existe aquello que tiene más de realidad, o sea, lo que es más perfecto (LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1363).

Mucho más explícita aún es la fundamentación del principio de razón suficiente en la exigencia de existir de los posibles propuesta en el *De contingentia*:

Aquella razón por la que existen unas cosas más bien que otras, es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo. Esta razón descansa en la prevalencia de las razones para existir por encima de las razones para no existir, o, por decirlo más brevemente, en la exigencia de existir inherente en las esencias, de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento. Pues si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia. Además, en tal caso tampoco

podría darse la razón de por qué un determinado posible pretende la existencia por encima de otros. Supuesta la exigencia de existir de todos los posibles, se sigue la existencia de algunos, y no siendo posible la coexistencia de todos ellos, se sigue la existencia de aquéllos que permiten la mayor coexistencia posible. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1634; trad. A. Fuertes, In: LEIBNIZ, 2012, 209)

De manera muy similar se pronuncia Leibniz en un célebre pasaje del ya mencionado *De rerum originatione radicali*, en el cual califica la tendencia a existir de los posibles como un ‘derecho’ del cual los posibles gozan merced a la ‘cantidad de esencia’ que cada uno de ellos contiene:

[...] todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia”. (LEIBNIZ, 1965, VII, p. 303; trad. A. L. Gonzáles, In: LEIBNIZ, 2010, p. 279).

Aunque no todo posible sea actualizado, la inclinación universal que todo posible tiene de suyo a la existencia es, en efecto, lo que explica que exista una ‘razón suficiente’ para que se dé lo actualmente existente. Ahora bien, esa razón suficiente no alcanza *per se* para explicar por qué algunos posibles no alcanzan la existencia, razón que debe buscarse entonces fuera de la misma posibilidad:

[...] la causa que hace que algo exista, o sea, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga un conato a la existencia, porque no cabe encontrar en general una razón de la restricción a ciertos posibles” (LEIBNIZ, 1961, p. 534; trad. R. Rovira, In: LEIBNIZ, 2010, p. 302; LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1635)¹².

La razón por la que algunos posibles quedan excluidos de la existencia debe buscarse entonces, como ya se ha dicho, en la imposibilidad de coexistencia de la que están afectados, o, en otros términos, en su imposibilidad.

2. Composibilidad y ‘combate de los posibles’

La razón de la no existencia o de la restricción a los posibles no puede porvenir más que de su incompatibilidad o, como Leibniz suele decir, del hecho de que muchos posibles se ‘obstaculizan’ o incluso ‘combaten’ entre sí para alcanzar la existencia. Por tal motivo, conviene detenerse a explicar algunas particularidades del concepto leibniziano de ‘composibilidad’. Según Leibniz, si lo que actualmente existe no es todo lo posible, se debe al hecho de que muchos de los posibles guardan entre sí una cierta repugnancia que les impide ser aptos para ser pensados o considerados conjuntamente, y por consiguiente, también coexistir. La imposibilidad entre diversos posibles no se refiere únicamente a la imposibilidad que tienen estos de coexistir temporalmente –lo cual no excluiría por completo la realización de todas las posibilidades sucesivamente, supuesto un mundo eterno en duración–, sino a la incapacidad de estos posibles de pertenecer a una misma serie completa de cosas. En efecto, sostiene Leibniz,

[...] puesto que unos son incompatibles con otros, se sigue que algunos posibles no llegan a existir; y son incompatibles unos con otros no sólo respecto del mismo tiempo, sino también en general, porque las cosas futuras están ocultas en las presentes. (LEIBNIZ, 1961, p. 533; trad. R. Rovira, In: LEIBNIZ, 2010, 2, p. 302)

Para comprender adecuadamente esto hay que tener presente que Leibniz define como ‘composable’ a aquello que puede ser pensado junto con otra cosa sin implicar contradicción¹³. Esta definición de ‘composable’ depende a su vez de su conocida definición de ‘posible’: “llamo posible a todo lo que es perfectamente concebible, y que, por consiguiente, tiene una esencia, una idea: sin considerar si el resto de las cosas le permiten devenir existente” (LEIBNIZ, 1965, III, p. 573-574).

En definitiva, mientras que ‘posible’ es todo aquello que es pensable, haciendo abstracción de las relaciones que lo hacen apto para formar parte de una determinada serie de cosas, ‘composables’ son aquellas cosas que no implican contradicción al ser pensadas como perteneciendo a una misma serie¹⁴. Ahora bien, del hecho de que no todos los posibles sean composibles¹⁵ entre sí, se sigue que el universo presente no contiene en sí todo aquello que es pensable o concebible, o posible absolutamente¹⁶,

sino que es sólo la colección de un conjunto determinado de composibles. Así, el universo

[...] no es más que la colección de un cierto conjunto de composibles; y el universo actual es la colección de todos los posibles existentes, es decir, de aquellos que forman el compuesto más rico. Y como hay diferentes combinaciones de posibles, unos mejores que otros, hay muchos universos posibles, dado que cada colección de composibles constituye uno. (LEIBNIZ, 1965, III, p. 573)

La imposibilidad entre determinadas esencias es lo que hace que las posibilidades elementales se configuren en diversos complejos, series o mundos posibles. ¿Cómo sucede esto? En su *Dialogue entre Theophile et Polidore*, Leibniz propone que, dados los seres posibles A, B, C, D, E, F, G igualmente perfectos y que exigen la existencia en igual medida, y dado que sean incompatibles A con B, B con D, D con G, G con C, C con F y F con E, pueden darse: o bien 15 combinaciones de dos posibles cada una, AC, AD, AE, AF, AG, BC, BE, BF, BG, CD, CE, DE, DF, EG, FG; o bien 9 combinaciones de tres posibles cada una, ACD, ACE, ADE, ADF, AEG, AFG, BCE, BEG, BFG; o bien una única combinación de cuatro posibles, ACDE, la cual es preferible a todas las otras, porque por medio de ella se obtiene el máximo posible, aunque como consecuencia de ello queden excluidos B, F y G. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4C, pp. 2231-2232)

Una explicación similar se encuentra en el mencionado escrito *De veritatibus primis*. Allí Leibniz afirma que

[...] si suponemos que A, B, C y D son iguales en cuanto a su esencia —es decir, que son igualmente perfectas o exigen igualmente la existencia—, y suponemos que D es incompatible con A y con B, pero que A es compatible con cualquiera excepto D, y del mismo modo B y C, se sigue que existe la combinación ABC, excluido D; pues si queremos que exista D, no podrá coexistir sino con C, por consiguiente, existirá la combinación CD, que ciertamente es más imperfecta que la combinación ABC. De tal manera es evidente que las cosas existen del modo más perfecto. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, pp. 1442-1443)

La variedad de combinaciones de composibles es lo que determina el grado de perfección de cada mundo posible. La composibilidad se

convierte así en el criterio de ordenamiento jerárquico de las distintas series. Si la serie actual es la óptima, y es la que contiene la mayor cantidad de realidad o perfección, es porque ella envuelve la mayor cantidad de compositibles, mientras que el resto de los mundos posibles no llegan a existir por contener una combinación de compositibles menos rica que la actual¹⁷. De esta forma, la compositibilidad e incompositibilidad no solo se sitúan en el origen de la constitución de todas las configuraciones de posibles presentes en el entendimiento divino, sino que también constituyen el principio determinante de las existencias contingentes. En efecto, supuesto que cada posible tiende a existir en proporción a su perfección, que la cantidad de esencia o perfección es proporcional al grado de compatibilidad de los posibles, y que cada serie de cosas posibles es incompatible con las demás, se sigue que sólo llegará a existir la mejor de las series posibles, es decir, aquella configuración que permita la compositibilidad de la mayor cantidad de esencia: “[...] entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquélla por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad. (LEIBNIZ, 1965, VII, p. 303; trad. A. L. González, In: LEIBNIZ, 2010, p. 279)

En este sentido, cada serie de posibles está concebida en el entendimiento divino como un orden de cosas en el que cada una ocupa su propio *locus metaphysicus*, de tal suerte que los individuos posibles se acomodan recíprocamente, conforme con la capacidad del recipiente¹⁸. La serie que pasa de la posibilidad a la existencia actual, será aquella en la que la capacidad receptiva esté completamente colmada, esto es, aquella en la que la compositibilidad¹⁹ entre las cosas sea la máxima posible:

[...] establecido de una vez que el ente tiene predominio sobre el no ente, o sea, que hay una razón de por qué existe algo más bien que nada, es decir, que se debe pasar de la posibilidad al acto, entonces de aquí se sigue que aunque no se determine ninguna otra condición más, lo que llega a existir es el máximo posible respecto de la capacidad de tiempo y lugar (o sea, del posible orden de existencia), tal y como las baldosas se sitúan en una superficie de modo que en un área prevista quepa el mayor número de ellas. (LEIBNIZ, 1965, VII, 304; trad. A. L. González, In: LEIBNIZ, 2010, p. 280)

El acomodamiento interno de las series posibles, y su jerarquización en virtud de la cantidad de perfección contenida en cada una de ellas, es presentado aquí por Leibniz como una suerte de proceso espontáneo, como un ‘mecanismo metafísico’, análogo al de ciertos procesos físicos en los cuales resulta la producción del máximo efecto:

[...] se puede entender maravillosamente cómo en el mismo origen de las cosas se ejerce una cierta matemática divina, es decir, un mecanismo metafísico, y cómo tiene lugar la determinación del máximo. Al igual que en geometría, de entre todos los ángulos, el ángulo determinado es el ángulo recto; y como asimismo los líquidos echados en otros diferentes, adquieren la forma más digna de todas, a saber, la forma esférica; pero, sobre todo, en la misma mecánica ordinaria, al pugnar entre sí numerosos cuerpos pesados, surge al final un movimiento mediante el cual en último término el descenso se hace máximo. En efecto, lo mismo que todos los posibles tienden con igual derecho a existir en proporción a su realidad, igualmente con el mismo derecho todos los cuerpos pesados tienden a descender en proporción a su gravedad, y así como aquí se produce el movimiento en el que está contenido el descenso máximo de los cuerpos graves, de igual manera allí surge el mundo, por medio del cual se efectúa la máxima producción de posibles. (LEIBNIZ, 1965, VII, p. 304)

Siguiendo esta misma línea de explicación, en textos de madurez como el *Résumé de métaphysique* y los *Essais de Théodicée*, el proceso de maximización por medio del cual la mayor combinación de compositibles cristaliza y decanta e irrumpe por su propio peso en la existencia es caracterizado por Leibniz como un “conflicto” o “combate” entre los posibles, del que sale triunfante aquella serie más determinada, aquella que es más apta para existir entre todas las posibles, aquella por medio de la cual adviene a la existencia mayor cantidad de inteligibilidad: “[...] del conflicto de todos los posibles que exigen la existencia se sigue al menos que existe aquella serie de cosas por medio de la cual existe lo máximo, es decir, que existe la serie máxima de todos los posibles” (LEIBNIZ, 1961, p. 534; trad. R. Rovira, In: LEIBNIZ, 2010, p. 302; también LEIBNIZ, 1965, VI, p. 236).

Estos últimos ejemplos, comparaciones y expresiones de tipo mecánico y sabor impersonal utilizados por Leibniz para referirse al

origen de las existencias contingentes han propiciado una interpretación según la cual el proceso de maximización por medio del cual llega a la existencia aquella mejor combinación de composibles sería un proceso ciego y necesario. No obstante, como ya se ha señalado, una adecuada contextualización de estas expresiones muestra que las tesis de la exigencia de existencia del combate de los posibles forman parte de una fundamentación claramente creacionista de la existencia contingente, en la que la voluntad libre de Dios juega el papel decisivo. Esto quedará en evidencia si se consideran algunas de las coordenadas metafísicas en las que estas tesis se encuentran claramente enmarcadas en la obra de Leibniz.

4. Las facultades divinas como sujeto de la ‘exigencia de existencia’ y del ‘combate de los posibles’

En primer lugar hay que tomar en consideración que el hecho de que Leibniz atribuya a los posibles una inclinación o propensión a existir y que aluda a un combate entre ellos, no significa que deba atribuirse a los posibles ni una realidad propia, independiente de Dios, ni una capacidad activa de ponerse a sí mismos espontáneamente en la existencia. Con respecto a lo primero, es claro que los posibles no tienen para Leibniz ninguna realidad fuera del acto intelectual absoluto de Dios, por lo que esa inclinación o *conatus* no se da fuera de tal sujeto ontológico, como queda claro en los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*: “[...] en el entendimiento de Dios todos los posibles pretenden la existencia en proporción a sus perfecciones, el resultado de todas estas pretensiones ha de ser el mundo actual más perfecto posible” (LEIBNIZ, 1954, p. 49; trad. R. Rovira, In: LEIBNIZ, 2010, p. 348).

No hay que entender entonces que en las citadas explicaciones y comparaciones del proceso de maximización se esté hablando de un mecanismo ciego de autoselección de los posibles, que no dejaría lugar para ningún tipo de libertad divina en la creación del mundo. Leibniz es muy explícito al rechazar esta interpretación en el *Dialogue entre Theophile et Polidore*, en el que afirma que si las cosas posibles tuviesen por sí mismas la potencia para ponerse en la existencia, del mismo combate entre ellas

resultaría por necesidad la mejor opción posible, como sucede en la naturaleza²⁰. Sin embargo, agrega,

[...] las cosas posibles, al no tener existencia, no tienen poder para hacerse existir y, por consiguiente, hace falta buscar la elección y la causa de su existencia en un ser en el que la existencia está ya fijada y, por consiguiente, es necesaria de suyo; este ser debe contener en sí las ideas de las perfecciones de las cosas posibles, para elegir y producirlas. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4C, p. 2232)

En otros términos, sin una potencia activa creadora, sin un sujeto absoluto que tenga necesariamente la existencia, que contenga en sí toda la perfección de lo creable, y que tenga, por consiguiente, la capacidad de comunicar la existencia en acto, ningún posible sería capaz de ponerse por sí mismo en la existencia.

No se trata más que de una aplicación del principio aristotélico según el cual nada pasa de la potencia al acto, sino por algo que está ya en acto o, como dice Leibniz mismo: “[...] puede decirse que *todo posible* HABRÁ DE EXISTIR, a saber, en la medida en que se funda en el ente necesario que existe en acto, sin el cual no hay vía alguna por la que lo posible llegue al acto” (LEIBNIZ, 1961, p. 534; trad. R. Rovira, In: LEIBNIZ, 2010, p. 302). Queda excluida entonces la idea de que los mismos posibles sean la causa de su propia existencia, lo cual haría superflua toda intervención de la elección divina. Los posibles por sí mismos sólo tienen potencia para existir en la medida en que están arraigados no en una mera posibilidad ‘lógica’, sino en la existencia necesaria del intelecto de Dios, quien a su vez tiene la potencia activa para hacerlos existir, a través de la elección de su voluntad.

A su vez, el correlato real de la ‘exigencia de existencia’ de los posibles se encuentra en las facultades divinas, en virtud de las cuales Dios se constituye como la potencia activa más perfecta; por una parte, en el intelecto divino, origen de la realidad contenida en las misma posibilidad de las esencias, y, por otro, en la voluntad divina, de la que procede la elección de lo mejor:

Conviene que la exigencia de existir de las esencias tenga una raíz existente *a parte rei*; de lo contrario nada habría en las esencias sino una ficción de la mente, y como de la nada nada se sigue, lo que habría por

siempre y necesariamente sería la Nada. Únicamente puede ser dicha raíz el Ser Necesario, garante de las esencias y fuente de las existencias; es decir Dios, agente perfectísimo por el cual y a partir del cual existe todo; y agente voluntario que, determinado a lo que es lo mejor, elige por tanto aquello que proporciona una mayor perfección en el concurso [de los posibles que pretenden existir]. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, p. 1635; trad. A. Fuertes, LEIBNIZ, 2010, p. 210)

Así, queda claro que para Leibniz el proceso mediante el cual los posibles se abren paso a la existencia no es un mecanismo ciego de autoselección, sino que es un proceso que se desarrolla *en y a partir de* la intelección y la elección de una causa trascendente y necesaria. El verdadero principio de la existencia de las cosas no se funda en una exigencia ciega de existencia, sino que reside en la absoluta perfección del obrar divino inteligente y voluntario, que decreta la existencia de lo mejor. Todo el proceso descrito de selección de los mejores posibles no ocurre de un modo autónomo y necesario absolutamente, sino que se trata de un proceso interno a las facultades de Dios, que desemboca en un acto de creación voluntario:

De este modo, las esencias se abren a sí mismas camino a la existencia, pero en Dios y a través de Dios, de tal manera que en Dios está la realidad de esas mismas esencias o verdades eternas, y también en Dios se origina la producción de las existencias, o verdades contingentes”. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, p. 1635; trad. A. Fuertes, In: LEIBNIZ, 2010, p. 210)

5. ‘Exigencia de existencia’ y ‘combate de los posibles’: entre metáfora y metafísica

Ahora bien, una vez aclarado que tanto la ‘exigencia de existencia’ como el ‘combate de los posibles’ se desarrollan en y tienen realidad únicamente por medio del intelecto y la voluntad divinas, conviene explicar de manera más concreta qué elementos de estas dos expresiones tienen un sentido estrictamente metafísico y qué elementos pueden considerarse metafóricos. A tales efectos, se analizará por separado qué correlato metafísico puede corresponder a cada una de estas expresiones.

a. Voluntad divina antecedente y ‘exigencia de existencia’

Conviene en primer lugar tener en cuenta que para Leibniz, contrariamente a lo que pudiera pensarse, la voluntad divina no se limita a intervenir al final de un proceso de consideración puramente intelectual, como instancia de decisión final sobre el mejor objeto posible, sino que, en cierto modo, precede y atraviesa por completo todo el proceso de irrupción de los posibles en la existencia. Esta consideración remite a la original reinterpretación que en sus obras de madurez Leibniz hace de la clásica distinción entre ‘voluntad divina antecedente’ y ‘voluntad divina consecuente’²¹. En efecto, lejos de ser una inocua reedición de la distinción incoada en la patrística y desarrollada por la escolástica, esta distinción adquiere para Leibniz un nuevo significado metafísico, al ser transformada y reinterpretada de acuerdo con los principios de su sistema.

La distinción entre voluntad antecedente y consecuente se utilizaba tradicionalmente para atribuir a Dios simultáneamente la intención de salvar a todos los hombres, y la permisión de la condenación de algunos. Leibniz, por su parte, hace de esta distinción una aplicación general que trasciende los límites de la cuestión teológica de la predestinación y la reprobación, extendiendo el objeto de la voluntad antecedente a la realización de todo bien y al rechazo de todo mal posible²², y asignando a la voluntad consecuente la realización efectiva del mejor mundo posible:

Sé que algunos, al hablar de la voluntad antecedente y consecuente de Dios, han entendido por la *antecedente* aquella que quiere que todos los hombres sean salvados, y por la *consecuente* la que, como consecuencia del pecado perseverante, quiere que haya condenados por ello, al ser la condenación una consecuencia del pecado. Pero estos no son más que ejemplos de una noción más general, y por la misma razón podemos decir que Dios, por su voluntad consecuente o final y decretoria, que siempre tiene su efecto, quiere permitir que pequen, siendo esta permisión una consecuencia de las razones superiores. Y tenemos motivo para decir en general que la voluntad antecedente de Dios se dirige a la producción del bien y al impedimento del mal, tomados cada uno en sí mismos y como separados (*particulariter et secundum quid*, Thom. I, q. 19. art. 6) conforme a la medida del grado de cada bien y de cada mal; pero que la voluntad divina consecuente, o final y total, se dirige a la producción de tantos bienes cuantos se pueden poner juntos, cuya

combinación deviene por ello determinada, y comprende también la autorización de algunos males y la exclusión de algunos bienes, como lo exige el mejor plan posible del universo. (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 382 ; trad. T. Guillén Vera, In : LEIBNIZ, 2012, p. 389)

Esta expansión del campo objetual de la voluntad antecedente a todos los bienes posibles y de la voluntad consecuente a la mejor configuración total, es sin lugar a dudas una tesis que, así formulada, no tiene precedentes históricos²³, y que, como ha señalado Jalabert (JALABERT, 1968, p. 16), está íntimamente relacionada con la tesis de exigencia de existencia de los posibles. En efecto, Leibniz establece una gradación de voluntades divinas, proporcionadas a los grados de bondad de cada ente posible²⁴, de tal suerte que se puede decir que, al menos ‘antecedentemente’, Dios quiere *per se* todos los bienes posibles:

Porque basta con considerar que Dios, y cualquier otro sabio benefactor, está inclinado a hacer todo el bien que sea factible y que esta inclinación es proporcionada a la excelencia de este bien, y esto (tomado el objeto precisamente y en sí mismo) por una *voluntad antecedente*, como se la llama, pero que no tiene siempre su resultado completo; porque este sabio debe tener también muchas otras inclinaciones (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 145, § 80 trad. T. Guillén Vera, In : LEIBNIZ, 2012, p. 141); LEIBNIZ, 1965, VI, p. 443, § 33).²⁵

Ahora bien, si las inclinaciones de la voluntad de Dios son proporcionales a los grados de bondad de las cosas posibles, la voluntad antecedente se revela claramente como la contrapartida de la exigencia o tendencia a existir de los posibles. La conclusión inmediata que cabe sacar es que no se trata en este caso de una expresión simplemente metafórica, sino con una clara referencia metafísica. ¿Significa esto que, como se ha sugerido²⁶, la voluntad antecedente de Dios es el fundamento inmediato que ‘otorga’ la exigencia o tendencia a existir a los posibles?

Para responder adecuadamente a esta pregunta es necesario hacer notar la ambigüedad de las expresiones utilizadas por Leibniz. Éste, según se ha visto en los contextos referidos, utiliza indistintamente expresiones como ‘exigencia’ y ‘demanda’, por un lado, y ‘tendencia’ o ‘inclinación’, ‘propensión’, por otro. Ahora bien, expresiones como ‘demanda’ o

‘exigencia’, suponen la existencia de un sujeto ante quien tal exigencia o demanda pueda ser presentada y exhibida, un sujeto que sea además capaz de satisfacer tal demanda. En tal sentido, la referencia real de la expresión ‘exigencia de existencia’ no puede consistir más que en la misma bondad objetiva representada en el contenido inteligible de cada esencia posible, presente en el entendimiento divino como ‘candidata’ a la existencia. Tal bondad representada precede a la inclinación antecedente de la voluntad divina, por lo que no puede tener su fundamento en ella.

Por otro lado, expresiones como ‘propensión’ o ‘inclinación’, refieren a realidades de naturaleza eminentemente tendencial. Traducido esto al ámbito de las facultades divinas, debe decirse que solo la voluntad puede ‘tender’ en sentido estricto. En tal sentido, si bien la ‘demanda’ o ‘exigencia de existencia’, entendida como el contenido perfectivo de los posibles representado en el entendimiento divino, es previa a –y es fundamento de– toda inclinación de voluntad divina hacia ellos, el *conatus* o ‘inclinación’ con el que los posibles efectivamente tienden a la existencia no puede ser sino el resultado de la voluntad divina antecedente. Así, a pesar de la ambigüedad terminológica, es claro que las expresiones utilizadas por Leibniz al referirse a la ‘demanda’ y a la ‘tendencia’ a la existencia de los posibles, tienen un aclaro correlato metafísico, por un lado, en la bondad objetiva de los posibles y, por otro, en la voluntad antecedente de Dios.

b. La sabiduría divina y el ‘combate de los posibles’

¿Qué sucede a su vez con la expresión y la imagen utilizada por Leibniz según la cual se produce un ‘combate de los posibles’? A simple vista parece que podría encontrarse también su correlato en la actividad de la voluntad divina antecedente. En efecto, la explicación que Leibniz da la a formación de la voluntad divina consecuente a partir de las inclinaciones antecedentes está directamente relacionada con su tesis de la ‘imposibilidad’ entre las esencias posibles, que según se ha visto, es a su vez la razón por la que a estas se les atribuye el entablar un combate. En efecto, explica Leibniz, la bondad de la voluntad divina, así como la misma ciencia y el poder divino, tiene más extensión que su acción creadora, ya que Dios puede, conoce y ama más cosas que aquellas que efectivamente produce²⁷. Esto se debe a que existe una incompatibilidad entre muchos de los objetos a los que la voluntad antecedente tiende de suyo:

Toda voluntad antecedente de Dios tendría pleno efecto, si todos los efectos de las voluntades antecedentes pudieran coexistir simultáneamente. Pero como Dios quiere todo bien en virtud de la medida de bondad que tiene en el objeto de su voluntad, de ahí se sigue que, porque no todos los bienes pueden coexistir simultáneamente, sucede que a partir del conflicto de todas las voluntades antecedentes surge la *Voluntad consecuente* o *decretoria* conforme al máximo de sabiduría, por la cual se origina el máximo bien que puede surgir. Y de este modo, ciertamente, la voluntad antecedente de Dios tiende al bien, pero la consecuente tiende a lo mejor. (LEIBNIZ, 1965, III, 31)

Es evidente aquí que el mismo criterio de selección que, según se ha visto, determina la existencia de la mejor serie – a saber, la composibilidad e imposibilidad –, es también el principio que rige y determina la formación de la voluntad total o consecuente. Si dos objetos posibles de la voluntad divina antecedente (*A* y *B*) son incompatibles, la voluntad consecuente de Dios tenderá a producir la mejor combinación, en la que uno de ambos quedará inevitablemente excluido. Así, el mismo ‘combate’ o ‘conflicto’ entre los posibles que tienden a la existencia, se traslada al conflicto entre diversas inclinaciones de Dios²⁸.

Leibniz explica a partir de este ‘conflicto’ de inclinaciones la formación de la voluntad consecuente, valiéndose, como en otros casos, de una metáfora tomada de la mecánica:

[...] esta voluntad consecuente, final y decisiva, resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden al bien, como de aquellas que rechazan el mal: y es del concurso de estas voluntades particulares que se origina la voluntad total: así como en la mecánica el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en el mismo móvil, y satisface igualmente a cada una, en tanto que es posible hacerlo todo a la vez (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 116, § 22).²⁹

La voluntad consecuente, total o decretoria de Dios, en virtud de la cual Él quiere lo mejor, es entonces la fuerza resultante del concurso de todas las voluntades antecedentes. (LEIBNIZ, 1965, VI, pp. 442-443)³⁰

Ahora bien, ¿significa todo esto que, al igual que la exigencia de existencia se fundaba en la bondad objetiva de los posibles y en la voluntad

divina antecedente, también el ‘combate’ de los posibles tiene un exacto correlato metafísico en la voluntad divina? La respuesta a esta pregunta debe ser negativa, por dos razones. En primer lugar, hay que excluir que el ‘combate’ deba predicarse propia y principalmente de las voluntades antecedentes de Dios. En efecto, si unas voluntades entran en conflicto por otras no lo hacen por sí mismas sino en virtud de las ‘razones’ que cada una de ellas sigue. En tal sentido, Leibniz mismo ofrece la explicación más adecuada de su pensamiento, al asegurar que el combate de los posibles se desarrolla en el plano ‘ideal’, es decir, de las razones que son sopesadas por el entendimiento absoluto de Dios, previamente a tomar la resolución de crear un mundo determinado: “Es verdad que todo ese combate únicamente es ideal, es decir, no puede ser más que un conflicto de razones en el entendimiento más perfecto, que no puede dejar de actuar de la manera más perfecta y, en consecuencia, de elegir lo mejor”. (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 236, § 201; trad. T. Guillén Vera, In : LEIBNIZ, 2012, p. 239)

En segundo lugar, a diferencia de la expresión ‘exigencia de existencia’, las alusiones al mencionado ‘combate de los posibles’ se presentan claramente como expresiones que deben ser tomadas en un sentido metafórico, desde el momento en que las ‘razones’ propiamente no entran de suyo en ningún conflicto, a no ser en cuanto presentan entre sí alguna incompatibilidad al ser consideradas conjuntamente por algún intelecto. Ahora bien, a pesar de tratarse de una expresión metafórica en cuanto al modo de significar, no por eso el ‘combate de los posibles’ deja de tener como fundamento una actividad real, muy concreta y determinada, a saber, la actividad propia de la ‘sabiduría’, entendida como un atributo operativo propio del intelecto divino.

Esto se hace evidente si se atiende a la detallada descripción que de esta actividad ofrece Leibniz en un extenso pasaje del parágrafo 225 de los *Essais de Théodicée*, que conviene citar completo:

La infinidad de los posibles, por grande que sea, no lo es más que la de la sabiduría de Dios, que conoce todos los posibles. Incluso se puede decir que si bien esta sabiduría no sobrepasa a los posibles extensivamente, porque los objetos del entendimiento no podrían ir más allá de lo posible, que en cierto sentido es lo único inteligible, los sobrepasa intensivamente a causa de las combinaciones infinitamente infinitas que

ella hace, y de otras tantas reflexiones que añade. La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los compara, los sopesa unos con otros para valorar los grados de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; va incluso más allá de las combinaciones finitas, forma con ellas una infinidad de infinitos, es decir una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles que había examinado ya aparte en otros tantos sistemas universales, que compara también entre sí, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de entre todos estos sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente a la bondad; este es justamente el plan del universo actual. (LEIBNIZ, 1965, VI, 252, § 225; trad. T. Guillén Vera, In : LEIBNIZ, 2012, p. 255)

En este texto, la sabiduría, como atributo operativo de Dios, es presentada con unas funciones muy precisas, que conviene reconsiderar. Lo que Leibniz entiende aquí por ‘sabiduría’ es un atributo que debe distinguirse de la ‘ciencia de simple inteligencia’, es decir, del conocimiento meramente especulativo que Dios tiene de los posibles. Ahora bien, si la ‘sabiduría’ se distingue del mero conocimiento de los posibles no es porque se extienda a objetos diferentes de aquel, sino por el tipo de consideración ‘intensiva’ que hace de tales objetos. Esta consideración no es ya meramente especulativa, sino que se trata de una consideración de los posibles en cuanto ‘creables’, es decir, en cuanto pueden o no formar parte de un sistema o mundo apto para ser puesto en la existencia. A su vez, esta consideración tiene un aspecto ‘especulativo-práctico’, que consiste en establecer las infinitas combinaciones que pueden formarse a partir de los posibles y las infinitas reflexiones que pueden hacerse sobre dichas combinaciones. Por otra parte, la sabiduría tiene un aspecto más eminentemente ‘práctico-afectivo’, que consiste en la valoración o estimación que surge de comparar y sopesar los grados de perfección de las diferentes combinaciones o mundos posibles.

Ahora bien, si se atiende a esta descripción, se verá que en ella están contenidos todos los elementos para dar un adecuado fundamento metafísico al ‘conflicto’ o ‘combate’ por la existencia de los posibles. Es la

sabiduría divina, como atributo intelectual-práctico, la que establece las distintas combinaciones posibles, atendiendo al criterio de la composibilidad e imposibilidad, y la que jerarquiza los distintos mundos posibles, atendiendo al grado de perfección que cada uno de ellos contiene. Se puede concluir entonces que el ‘combate de los posibles’ que, como se ha visto, es un combate ‘ideal’ o de ‘razones’, no es entonces más que una expresión metafórica para designar este proceso de deliberación, que la sabiduría divina lleva a cabo previamente a tomar la resolución de qué mundo crear.

6. Consideraciones finales: sabiduría, razón suficiente y libertad del acto creador

El designar a la ‘sabiduría’, en tanto que atributo operativo de Dios, como el lugar metafísico en el que se da el ‘combate de los posibles’, permite extraer algunas consecuencias que despejan por completo no solo todas las consecuencias necessitaristas que podrían desprenderse de la tesis de la ‘exigencia de existencia’ de los posibles, sino que también permite re-dimensionar el papel decisivo que la voluntad libre de Dios tiene en el acto creador. En efecto, al ser la sabiduría un atributo ‘práctico-operativo’, la ‘exigencia de existencia’ y el ‘combate de los posibles’ no pueden ya situarse como una instancia absolutamente originaria en el proceso mediante el cual las cosas llegan a la existencia, ni siquiera como una instancia intelectual absolutamente pre-volitiva. Antes bien, tanto la ‘exigencia de existencia’ como el ‘combate de los posibles’ vienen precedidos –no temporalmente, sino en un orden de naturaleza– de una instancia volitiva, que es la libre decisión de Dios de crear, y de crear lo mejor. Leibniz afirma esta precedencia de manera explícita: “Se puede decir que tan pronto como Dios ha decidido crear alguna cosa, hay un combate entre todos los posibles, al pretender todos la existencia; y que aquellos que juntos producen más realidad y más perfección, mayor inteligibilidad, vencen”. (LEBNIZ, 1965, VI, p. 236; trad. T. Guillén Vera, LEIBNIZ, 2012, p. 239)

En tal sentido, estamos lejos no solo de una interpretación necessitarista, sino también de una visión unívocamente intelectualista, según la cual la intervención de la voluntad divina en el origen de la existencia de las cosas contingentes estaría limitada a ser el resultado de un asentimiento final a un juicio puramente intelectual del entendimiento divino. No es la

sabiduría divina la que ‘obliga’ a Dios a crear y a crear lo mejor, porque la sabiduría no concierne en absoluto a los fines, sino a los medios en virtud de los cuales Dios se resuelve a llevar a cabo una acción determinada. En este sentido, Leibniz aclara en mucho lugares que Dios tiene libertad no solo en cuanto a la especificación – en la medida en que otros mundos diferentes al actual son perfectamente posibles –, sino también en cuanto al ejercicio, porque podría haber decidido no crear en absoluto:

Dios, con esta libertad puede no crear absolutamente nada, también puede crear menos, pero la razón que hace que cree algo, hace también que produzca lo óptimo en aquella medida de las cosas que había decretado, y digo que esa razón es una razón que inclina, y no que pone necesidad. (LEIBNIZ, 1948, p. 494; trad. A.L. González, In: LEIBNIZ, 2010, p. 310)

La sabiduría divina, que concierne a los medios y no a los fines, es entonces aquella facultad que propiamente se ve afectada o inclinada por la ‘necesidad moral’ –que es precisamente la “necesidad del sabio” (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 257, § 234) – de elegir lo mejor, pero ella misma supone la previa decisión libre de Dios de crear, decisión movida exclusivamente por su bondad. En efecto, es solo una vez que se ha propuesto libremente un fin determinado, como es el de ejercer su bondad a través del acto creador, que la sabiduría determina u obliga moralmente a Dios a buscar los medios más adecuados para ese fin³¹: “He mostrado en otros lugares que Dios tiende a realizar la mayor bondad que sea posible, es decir, perfección, su sabiduría le muestra cómo es preciso hacerlo y cuál es el plan que es pertinente elegir” (LEIBNIZ, 1948, p. 492; trad. A. L. González, In: LEIBNIZ, 2010, p. 308).

En otros términos el resultado de la valoración intelectual que sopesa los grados de perfección de las diferentes series posibles no tiene como resultado automático y necesario la existencia del mejor mundo posible, a no ser en la medida en que la ‘sabiduría’ entra en interacción con otro atributo divino, a saber, la ‘bondad’, que Dios se decide a ejercer con total liberalidad: “[...] es la bondad la que ha llevado a Dios a crear, a fin de comunicarse, y esta misma bondad unida a la sabiduría le ha llevado a crear lo mejor: esto comprende toda la serie, el efecto y las vías”. (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 253, § 228)

Es en este contexto que deben leerse las referencias leibnizianas a la exigencia de existir de los posibles. Estos posibles y su grado de perfección, lejos de ser la causa inmediata e inevitable de la existencia de las cosas, juegan el rol de ‘candidatos’ a la existencia frente a una sabiduría divina que debe escoger entre muchos posibles modos de crear el mundo. En efecto, si Dios ha de elegir entre muchas combinaciones de esencias posibles, debe hacerlo con un criterio determinado, que no puede ser otro que el grado de perfección:

[...] sin duda elegirá atendiendo a los grados de perfección que se encuentran en esas ideas o atendiendo a la pretensión de existencia que ellas pueden tener, de la manera antedicha, es decir, de la forma más simple o más bella de hacer el universo, como hemos expuesto arriba; a saber, por medio de la cual se obtenga el mayor número de cosas o de las más perfectas, o por medio de la cual se obtenga el máximo de esencia y la máxima perfección que es posible obtener en total. (LEIBNIZ, 1923, VI, 4C, p. 2232)

Dios obra con ‘razón suficiente’, esto es, tomando como criterio la perfección contenida en las ideas de las cosas – perfección que se traduce en una cierta ‘exigencia’ que no impone necesidad –, considerándolas todas simultáneamente, de tal suerte que se obtenga la mejor combinación posible, conforme a su sabiduría y su poder³². Como explica en la *Monadologie*, “[...] como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y solamente puede existir uno, es necesario que haya una razón suficiente para la elección de Dios, que le determine a uno más bien que a otro”. (LEIBNIZ, 1965, VI, pp. 615-616; trad. M. J. Soto bruna, In: LEIBNIZ, 2010, p. 335)

El grado de perfección o de posibilidad de un conjunto de esencias posibles es entonces para Leibniz el ‘requisito’ para que algunas de ellas sean más ‘existenciables’ – esto es, aptas para la existencia – que otras, pero ese grado de perfección no es realmente suficiente de suyo para hacer a ninguna de ellas efectivamente existentes, sin que medie la intervención de la decisión libre de Dios, tanto de crear, como de crear lo mejor³³. La exigencia de existencia o el grado de perfección de los posibles oficia entonces como ‘razón de conveniencia’ de la elección divina: “[...] esta razón sólo puede encontrarse en la *conveniencia*, o en los grados de

perfección que estos mundos contienen, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que encierra” (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 615-616; trad. M. J. Soto Bruna, In: LEIBNIZ, 2010, p. 335).

Esta razón de conveniencia, como se ha visto, cumple la función de ‘inclinarse’ a la voluntad divina, sin imponerle necesidad absoluta o metafísica:

El decreto de crear es libre: Dios está inclinado a todo bien; el bien, e incluso lo mejor, le inclina a actuar; pero no lo necesita, porque su elección no hace imposible lo que es distinto de lo mejor, no hace que lo que Dios omite implique contradicción³⁴. (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 255, § 230; trad. T. Guillén Vera, In: LEIBNIZ, 2012, p. 10)

Es por eso que, en definitiva, el grado de perfección de las esencias posibles, en el que se funda su ‘pretensión’ de existencia, no es en absoluto la causa suficiente de que estas lleguen efectivamente a la actualidad, ni se imponen al intelecto absoluto reclamando su existencia sin intervención alguna de la voluntad libre de Dios. Antes bien, “[...] lo que constituye la causa de la existencia de lo mejor es que Dios lo conoce en virtud de su sabiduría, lo elige merced a su bondad y lo produce debido a su poder” (LEIBNIZ, 1965, VI, p. 616; trad. M. J. Soto Bruna, In: LEIBNIZ, 2010, p. 335).

¹ En los casos en los que no se indique lo contrario, la traducción de los textos es mía.

² Esta fue la interpretación sostenida a principios del siglo XX por L. Couturat, In: LEIBNIZ, 1961, p. 360, y LOVEJOY, 1970, pp. 177-180.

³ Tal ha sido la interpretación de PARKINSON, 1964, p. 105, RESCHER, 1967, pp. 29-30 y 63, BLUMENFELD, 1973, pp. 163-177, y HOSTLER, 1973, pp. 281-285.

⁴ Tal es la posición de SHIELDS, 1986, pp. 343-357.

⁵ LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1395: “Principium intellectuale de rerum existentia. Ex pluribus possibilibus incompatilibus existit perfectius. Perfectius voco quod plus essentiae involvit. Est enim perfectio nihil aliud quam essentiae gradus”.

⁶ LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1395: “Et ex variis modis formandi res, praeferuntur illi, qui pauciores ab existendo secludunt, uti sapiens Architectus lapides ita junget, ne plus spatii occupent quam impleant, ne locum aliis auferant. Hinc etiam si quid existentia sua nullius alterius existentiam impedit, id existit”.

⁷ LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1443 : “Haec autem aliter reddi non potest quam ex generali essentiae seu possibilitatis ratione; posito possibile exigere sua natura existentiam, et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu”.

⁸ LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1443: “Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existentiam inclinatio, nihil existeret; [...]”.

⁹ LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1443 : “[...] nam dicere quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere, est dicere aliquid sine ratione, cum generaliter videatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo”.

¹⁰ Acerca de esta transformación, véase SANZ , 1986, pp. 217-226 y FERNÁNDEZ, 2012, pp. 23-37.

¹¹ Para un estudio exhaustivo de las distintas formulaciones y la evolución de este principio a lo largo de la obra de Leibniz, véase NICOLÁS, 1993; sobre las consecuencias de este principio en la teoría de la acción leibniziana, véase PIRO, 2002.

¹² “Hinc patet omne possibile tendere ad existendum ex se, sed per accidens impediri, nec esse alias rationes non existendi, nisi ex ipsis existendi rationibus conjunctis natas”.

¹³ LEIBNIZ, 1923, VI, 4A, p. 867 : “*Compossible* quod cum alio non implicat contradictionem”. En tal sentido, considero que la noción leibniziana de composibilidad debe ser entendida en términos lógicos de compatibilidad entre “predicados relacionales” (como lo hacen, entre otros, D’AGOSTINO, 1981; MATES, 1986, p. 75 y ss; WILSON, 1999, pp., 442-454), y no simplemente entre “predicados monádicos”, o como la capacidad de coexistencia bajo unas mismas leyes de la naturaleza (como lo hace HAKINGm 1982, y parece secundarlo BROWN, 1994).

¹⁴ LEIBNIZ, 1965, III, p. 572-573: “Je n’accorde point que *pour connoître, si le Roman de l’Astrée est possible, il faille connoître sa connexion avec la reste de l’Univers*. Cela seroit necessaire pour savoir, s’il est *possible* avec luy, et par consequent, si ce Roman a été, ou est, ou sera dans quelque coin de l’Univers. Car asseurement sans cela, il n’y aura point de place pour luy. Et il est tres vray que ce qui n’est point, n’a poit été, et ne sera pas, n’est point possible, si *possible* est pris pour *compossible*, comme je viens de le dire. Et peutetre que Diodore, Abailard, Wiclef, Hobbes ont eu cette idée en teste, sans la bien demeler. Mais autre chose est, si l’Astrée est possible absolument. Et je dis qu’ouy, parce qu’elle n’implique aucune contradiction. Mais pour qu’elle existât effectivement, il faudroit que le reste de l’Univers fût aussi tout autre qu’il n’est, et il est possible qu’il soit autrement”.

¹⁵ LEIBNIZ, 1965, III, p. 573: “Vous y adjoutés ces paroles: *Si l’on regarde l’Univers comme une collection, on en peut pas dire qu’il puisse y en avoir plusieurs*. Cela seroit vray, si l’Univers etoit la collection de tous les possibles; mais cela n’es point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles”.

¹⁶ LEIBNIZ, 1965, III, 573: “Je n’accorde pas non plus que vous adjoutés, Monsieur, que *pour asseurer qu’il y a une infinité de mondes possibles, il faut se les figurer finis et déterminés*. Cela vient du même mesentendu de prendre *possibles* pour *compossibles*. Et lorsque vous dites qu’un Monde [tout à fait] *infini renferme en un sens tous les possibles*, je l’accorde en ce cas sens là, c’est à dire, prenant possibles pour *compossibles*”.

¹⁷ LEIBNIZ, 1923, VI, 4A, 875 : “Existens est possibile perfectius, seu pluribus compossibile, seu quod plus involvit realitatis. Omne enim existens involvit omnia quibus coexistit”.

¹⁸ Este es uno de los inconvenientes que, entre otros, MATHIEU, 1949, señala como inherentes a la doctrina de la composibilidad. La determinación del lugar y el tiempo como razón de la incompatibilidad entre distintos mundos posibles, como si cada mundo fuese un receptáculo de espacio y tiempo que puede ser llenado por distintas sustancias, es absolutamente incompatible con la clásica afirmación leibniziana (y anti-newtoniana) según la cual el espacio y el tiempo no son realidades absolutas. Lo mismo señala WILSON, 2000, pp. 8-10. Sobre los problemas especulativos del concepto leibniziano de composibilidad véase, además de estos dos artículos, FICHANT, 1971, pp. 29-55 y WILSON, 2000, pp. 1-20.

¹⁹ LEIBNIZ, 1965, VII, p. 304 : “Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae”.

²⁰ LEIBNIZ, 1923, VI, 4C, p. 2232 : “Donc s’il y avoit quelque puissance dans les choses possibles pour se mettre en existence, et pour se faire jour à travers des autres; alors ces quatre l’emporteroient incontestablement; car dans ce combat la nécessité même feroit le meilleur choix possible comme nous voyons dans les machines où la nature choisit toujours le party le plus avantageux pour faire descendre le centre de gravité de toute la masse autant qu’il se peut”.

²¹ Para un estudio detallado de esta transformación, véase ECHAVARRÍA, 2011, pp. 368-378.

²² LEIBNIZ, 1965, III, 31 : “*Voluntas antecedens* est qua Deus (et omnis sapiens pro suae voluntatis objecto) inclinatur ad omne bonum producendum et ad omne malum removendum”.

²³ No obstante, Leibniz atribuye a Tomas de Aquino y a Duns Escoto el haber interpretado la distinción en este mismo sentido. LEIBNIZ, 1965, VI, p. 442, § 24: “Itaque Thomas et Scotus, alique Divisionem hanc eo quo nunc utimur sensu sumunt, ut Voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se et particulariter, pro cuiusque gradu, feratur, unde haec Voluntas est tantum secundum quid; Voluntas autem consequens spectet totale et ultimam determinationem contineat; unde est absoluta et decretoria; et cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet”; LEIBNIZ, 1965, VI, p. 47: “[...] ayant expliqué, par exemple, pourquoi j’ay pris la volonté antecedente et consequente pour préalable et finale, à l’exemple de Thomas de Scote et d’autres; [...]”; LEIBNIZ, 1965, VI, p. 382: “Mais il suffit de considerer le passage cité de Thomas d’Aquin, et celui de Scot, I. dist. 46, qu. 11. pour voir qu’ils prennent cette distinction comme on l’a prise icy”.

²⁴ LEIBNIZ, 2011, 90, § 26 : “Sunt quidam gradus in voluntate, ut in veritate et cognitione. [...] Inclinationes sapientis sunt proportionales naturis rerum”.

²⁵ “Deus vult bona per se, antecedenter ad minimum, nempe tam rerum perfectiones in universum, quam speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem et virtutem, et unumquodque bonorum pro gradu suae bonitatis, ut jam dictum est”.

²⁶ SHIELDS, 1986, p. 357: “For possible worlds really do not strive for existence, but only as a consequence of God’s endowing them with an exigence of existence”.

²⁷ LEIBNIZ, 2011, 90, § 26 (d): “Bonitas Dei, quemadmodum et scientia, non ultra potentiam extenditur sed ultra actionem. Deus plura potest, scit, vult (certo volendi modo) quam agit”.

²⁸ LEIBNIZ, 2011, p. 90, § 26 (c): “Itaque non semper locum habet summus conatus, qui demum oriri debet causa perfecte cognita ex omnium inclinationum conflictu, ut sic dicam inter se”.

²⁹ Cf. también LEIBNIZ, 1948, p. 468-469: “Ut enim in naturalibus eodem mobili diversas habente tendentias motus prodit ex omnibus tendentiis compositus, tam mirabili artificio, ut quaevis totum effectum suum habere censi possit, tanquam si mobile in singulas ex aequo divisisset, posteaque in centrum nisus omnium reuniretur (add. Infra § 32 a), ita in eo qui summa ratione agit ad omnem bonitatis gradum condigna est inclinatio, eaque nullo prorsus modo frustranea; quod facit ut ipso concursu effectus compositus totalis optimus formetur”.

³⁰ “*Voluntas Consequens* oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut sciticit, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum appellari solet”; LEIBNIZ, 1965, VI, p. 382: “Et c’est une volonté *consequente*, qui resulte des volontés *antecedentes*, per lesquelles on veut le bien”; LEIBNIZ, 1965, VI, p. 145, § 80: “Ainsi c’est le resultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et decretoire, comme nous l’avons expliqué cy dessus”.

³¹ LEIBNIZ, 1965, VI, p. 385: “Et d’objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n’est qu’un Sophisme. Il les crée librement: mais s’étant proposé une fin, qui est d’exercer sa bonté, la sagesse l’a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin”.

³² LEIBNIZ, 1923, VI, 4C, p. 2233: “[...] il est donc manifeste que l’auteur des choses agira avec raison, puisqu’il agit suivant les perfections des idées de chaque chose puisqu’il faut bien qu’il comprenne et considere tout à la fois pour accorder toutes les choses ensemble le mieux qu’il se peut il aura la souveraine sagesse, et la premiere puissance”.

³³ En este sentido, hay que tener en cuenta todas las oscilantes aunque inequívocas consideraciones que Leibniz hace respecto de la libertad divina del primer decreto por el cual Dios se resuelve a elegir lo mejor. Véase al respecto: LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, 1452; LEIBNIZ, 1923, VI, 4B, p. 1548; y también PIRO, 2002, p. 210-219, y ECHAVARRÍA, 2011, p. 237-247.

³⁴ Véase también, LEIBNIZ, 1965, VI, p. 253-254, § 228, hablando de la voluntad divina frente a la bondad objetiva: “Elle l’y porte sans le necessiter, car elle ne rend point impossible ce qu’elle ne fait point choisir”; también LEIBNIZ, 1923, VI 4B, 1452: “Aliud enim est semper rationem reddi posse cur eligat, aliud est necessarium esse electionem; inclinan rationes non necessitant; licet certo sequatur id ad quod inclinant”. Sobre este asunto véase TORRALBA, 2005, p. 279-290.

Referências bibliográficas

D’AGOSTINO, F. 1981. “Leibniz on Compossibility and Relational Predicates”. In: WOOLHOUSE, R. S.(ed.). *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, pp. 89-103.

- BLUMENFELD, D. 1973. "Leibniz's Theory of the Striving Possibles". In: *Studia Leibnitiana* 5/2, 163-177.
- BROWN, G. 1994. "Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz". In: WOOLHOUSE, R. S. (ed.). 1994. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, Vol. II. , London: Routledge, pp. 261-287.
- ECHAVARRIA, A. 2011. *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*. Pamplona? EUNSA.
- FERNÁNDEZ, S. 2012. "La posibilidad en Suárez y Leibniz: desde la 'aptitud para existir' hacia la 'pretensión de existencia'". In: GONZALEZ, A. L. (ed.) *Metafísica modal en G. W. Leibniz*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 23-37.
- FICHANT, M. 1971. "L'origine de la négation". In: *Les Études Philosophiques* XXVI/1, pp. 29-55.
- HACKING, I. 1982. "A Leibnizian Theory of Truth". In: HOOKER, M. (ed.). *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HOSTLER, J. 1973. "Some Remarks on 'omne possibile exigit existere'". In: *Studia Leibnitiana* 5/2, 281-285.
- JALABERT, J. 1968. *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana Supplementa* I. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- LEIBNIZ, G. W. 2011. *Dissertation on Predestination and Grace*. Murray, M. (ed. e trad). New Haven and London: Yale University Press.
- _____. 2010. *Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Gonzáles, A. L. (ed.). Granada: Comares, Granada.
- _____. 2012. *Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*. VERA, G. (ed.). Granada: Comares.
- _____. 1961. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. COUTURAT, L. (ed.). reimp. Hildesheim: Olms.

- _____. 1965. *Die Philosophischen Schriften*. GERHARDT, C. J. (Ed.). Berlín: 1875-1890, reimp. Hildesheim: Olms.
- _____. 1954. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites. ROBINET, A. (ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1923. *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von Preussischen Akademie der Wissenschaften, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt: 1923 y ss., Leipzig: 1938 y ss.; Berlín: 1950 y ss.
- _____. 1948. *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*. GRUA, G. (ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- LOVEJOY, A. D. 1970. *The Great Chain of Being*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press (1ª ed.: 1936).
- MATES, B. 1986. *The Philosophy of Leibniz*. Oxford: Oxford University Press.
- MATHIEU, V. 1949. "L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale". In: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 84, pp. 206-229.
- NICOLÁS, J. 1993. *Razón, verdad y libertad*. Granada: Universidad de Granada.
- PARKINSON, G. H. 1964. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. New York: Oxford Clarendon Press.
- PIRO, F. 2002. *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- RESCHER, N. 1967. *The Philosophy of Leibniz*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- SANZ, V. 1986. "La doctrina escolástica del *esse essentiae* y el principio de razón suficiente en el racionalismo". In: *Anuario Filosófico* 19/1, pp. 217-226.

SHIELDS, C. 1986. "Leibniz's doctrine of the striving possibles". In: *Journal of the History of Philosophy* XXIV/3, pp. 343-357.

SUÁREZ, F. *Disputationes Metaphysicae*.

TORRALBA, J. M. 2005. "La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de 'inclinación sin necesidad'. In: *Anuario Filosófico* XXXVIII/1, pp. 279-290.

WILSON, C. 2000. "Plenitude and compossibility in Leibniz". In: *The Leibniz Review* X, pp. 1-20.

WILSON, M. 1999. *Ideas and Mechanism. Essays on early modern philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.